

『古事記伝』は乗り越えられたのか

—その二—

西澤 一光（日本文学・日本思想史専攻）

第二章 実践知としての読み

二・１ 読むこと—文学と哲学のへあいだ

知あるいは認識は、本来、関係性の産物である。人と人のへあいだという場所に成り立つものである。間—主観的なものである。関係性によって、また、関係性とともに変容するものである。通時的展開の中で、ズレや揺らぎを抱え込んでいくものである。プラトンにおけるヘコーラ Chora、西田幾多郎における〈場所〉は、いずれも認識と言うものが成り立つ場所に対して名づけられた呼び名であったが、そのような場所が無の上に浮遊してあるわけではない。知的な営みは知の共有化という土台の上にしか成り立たないからである。例えば、書物を書かなかった思想家たちは、〈対話〉の形、説法の形で自分の考えを伝えて

いる。書かなかった意図の詮索は、さほど重要ではない。問題なのは、彼らが伝達したのが、相手との関係性の中にあるに於いてはじめて意味を持つような遂行的な知であるということだ。彼らの場合、それは、端的に言って教える—学ぶという関係性において成り立つ知であった。

ここで私は、〈遂行的 performative〉と〈認知的 constative〉という言語行為の二重性を表わす概念をオースティンの言語行為論から導入しつつ論を進めているのであるが、この二分法はそのまま知あるいは認識のありように適応することが可能である。特に、私が問題としたいのは、さきほども述べたような、具体的な関係性に息づいているような知というものが、近代主義の中でとことん貶められてきたが故である。

つまり、口頭言語に対する文字言語の圧倒的優位の構図と相俟って口頭の伝承の類が社会からほとんど姿を消しつつあるばかりでなく、口頭伝承や対話的言語に特有の状況依存性に対して近代の学問は極端に冷淡な態度をとってきたと言ってよい。

無論、あらゆる認識の本性としての普遍性への志向、言い換えれば認知的な知への志向が否定されるのではない。しかしながら、いかなる認知的な営みも、遂行性を前提とし、遂行性に導かれる限りにおいて成り立ちうるのである。例えば、書かれたものですら、そこには必ず宛て先が前提として潜在しており、その意味で遂行性を持つのである。文章や書物が誰にでも読ま

れうるといふことは、それが宛て先を持たないことを意味しない。いったい誰に向かつて書かれているのか分からない文章をわれわれは理解することができないのだ。

今、二十一世紀の初頭にあたり、いわゆる情報技術革命とグローバル化とが一挙に人間社会のありようを転換させつつあり、既成の世界観が大きく崩れようとしている。従来、外部性の欠如が問題視されてきた日本においてすら情報ネットワーク化が進行し、企業や国家の壁に穴を穿ちつつあるのが現状だ。このような時代にあつては、認識することはすでにして行動である。われわれは、絶えざる関係性の変動の渦中に放り出されているのである。

ところが、近代主義の流れの中で、われわれは認識の遂行性を極端に矯めて、認知性の極に偏った学問を行ってきた。現実と没交渉な枠組みの設定や過剰な理論、細かすぎる分節化、無用なジャルゴンの濫用などにより、生活と無縁な学問を続けてきたことを否定することはできない。その結果、今日の学問から急速に失われつつあるのが学問の立場からの提言能力であり、同時に、社会への応答能力である。

今日、大学の教育産業化が進展する中でこの傾向はますます顕著なものとなりつつある。大学における学知は同時代におけるもっとも先端的ないし高度なものでなければならず、だからこそその研究は社会に対する責任＝応答能力(responsibility)

と無関係ではありえない。

本稿が引き続き本居宣長に関心を持つのは、本居宣長の「古学」における知の遂行性の展開に注目するがゆえである。宣長の研究は、「文献学」と評価され、その実証性によって今日でも読み継がれているが、同時に、社会に対する責任＝応答能力をもつてなされた仕事であつた。だからこそ、宣長の文体は、彼自身の身の丈にそくしたものを強く志向していたのであり、その意味できわめて倫理的であつた。この問題を一貫して論じたのが小林秀雄(『本居宣長』新潮社、一九七七年)であるが、小林以降の宣長研究者はまったくこの視点を継承していない。しかし、「構築」というものが意志的になされることが稀にしか起こらないこの列島国において宣長の存在はきわめて瞠目に値しよう。明らかに彼の学問姿勢は、主体的な構築を引き受けている。この部分が、明治以降切り捨てられていった過程については拙稿「本居宣長」(青山学院女子短期大学紀要第五十一輯、一九九七年)において考察した。

煎じ詰めて言えば、「文明の衝突」と呼ばれるような闘争が展開しつつあるグローバル化の世界においてこそ、過去の慎ましやかな知的な営みを検証し、知の共有化の方法を探っていかなければならない。

二・２ 思想史的視野の中で見た宣長

ところで、列島の人たちが、みずからの知の営みの全体的な構造を自覚化し、考えることそのものを、いわば哲学的に反省するようになるのはいつの時代からであつたらうか。

丸山真男の思想史研究からも知りうるように、日本列島にも古代からそれなりの存在論や認識論の萌芽のようなものはあるにはあつた（『忠誠と反逆 転形期日本の精神史的位相』、筑摩書房、一九九二年。同書所収の「歴史意識の『古層』」参照）。しかし、それは自覚化され、反省されたものではなく、丸山の視点が読み取った歴史像にはかならない。

もちろん、古代における朝鮮半島からの仏教伝来の中で列島にも唯識のようなきわめて精緻な思考方法をはらんだ教えが根付けられていき、高度な仏教哲学の展開をもたらしたことに注意をむけねばなるまいが、それが僧堂をほとんど出ることがなく、したがって列島独自の思想形成の内的な契機となり得なかつたところに限界は見えている。

いかに貧弱な論理であろうとも、思想は自らの言語に即してそれが言われているのでなければ問題にならない。

以上のような意味合いにおいて、少なくとも、契沖・賀茂真淵・本居宣長の系譜においては、まさに言語と思想の関係が問われていたと言ひ得る。彼らは、日本と言う固有性の構築の基

盤として、まずその固有の思想の構築を目指すのであり、さらに固有の思想の構築の前提として固有の言語による思考を徹底して貫くという方法的態度をとろうとする。であるからこそ、『日本書紀』という漢文テキストではなく、『古事記』というテキストを選択し、そこに上代の思想を見定めようとしたのである。

このような、自らの言語と自らの思想の有契性を徹底して問い、かつそれを読み込みの方法としていったところに、いわゆる「国学」の本質がある。彼らの学派において、上代特殊仮名遣・活用・係り結びなどの語学面での研究が進み、「日本語」のシステムについての認識が急速に進んだのもその現れである。

ただし、彼らは『万葉集』『古事記』を絶対視したがゆえに、上代の書記体系の多元性についての視野を欠くこととなった。これらの作品は、意識的に漢語を排除して書かれた、当時の言語状況から見ても、きわめて特殊なテキストである。このことについては、拙稿「上代書記体系の多元性をめぐって」（『万葉集研究 第二十五集』所収、塙書房、二〇〇一年）において論じた。古代の列島の言語状況は、単一の「日本語」を持つには至っておらず、複数の書記体系と複数の口頭言語とが運用されていたのである。

つまり、古代社会が純一な言語、純一な思想のもとに営まれていたというのは文字通りの虚構にほかならない。

しかし、今日の国語学・国文学がそのことを共通課題として研究しているかという点、必ずしもそうではない。むしろ、まだ単一言語の歴史を前提とした国語史・文学史が一般的である。要するに、単一の国語、単一のエクリチュールを想定してきた国語学を再構成しない限り、本当の意味での宣長批判など不可能なのである。けれども、「日本的なもの」を複数の異質なものと分割していくことは、決して不可能ではない。

宣長批判を展開する今日の研究者の中に果たしてどれだけそういう問題意識があるのか、はなはだ疑わしいと言わざるを得ない。それで本当に現代の古代研究は本居宣長を乗り越えたと言いうるのか。宣長のもたらした負の遺産の本質をどれだけ分析しえているのか。

二・二・一 「国学」の歴史的條件

「国学」の構築しようとした言語史と思想史とが単一言語を前提とした、いわば、ナショナルな性格の強いものとならざるを得なかったのは何故か。それは、村岡典嗣『本居宣長』（岩波書店、一九二八年）、丸山真男『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、一九五二年）、西郷信綱が『国学の批判』（未来社、一九六五年）などを通じて明らかにされてきたように、宣長の学問が朱子学に対するアンチ・テーゼとして成り立ったところに最大の要因があるだろう。しかし、その歴史的條件について

宣長が決して無自覚であったわけではないことは、当時の反朱子学的潮流の台頭（伊藤仁斎、伊藤東涯、荻生徂徠、太宰春台など）に宣長が大きく影響を受けていたことから、類推しうる。むしろ、かつて小林秀雄（『本居宣長』）が指摘したように、宣長はほとんど最後の一点を除いては荻生徂徠の決定的な影響下にあったと考えられる。方法という側面から見た場合、ほとんど、宣長は徂徠の実証的な方法を踏襲しているのである。

何が決定的な差異なのか。朱子学の観念性を排除して、徹底した原典批判に回帰しようとする方法と思想において、宣長も徂徠も本質的には同じである。問題は、仁斎や徂徠が孔孟のテキストの読み方を変更する道を選んだのに対して、宣長が孔孟のテキストを読むこと自体を放棄し、自国のテキストの中に孔孟のテキストにおける「道」に相当するものを読み出していうとしたことだ。「道」という普遍的なものに至る経路として徹底的に自国の言語にこだわったのである。そして、その方法自体は正当である。

問題は、繰り返しになるが、宣長の述べている「道」が実際には普遍性を持ちえていなかったところにある。それは、『玉くしげ』や『直毘玉』における彼の「古道説」を読んでも直覺せられる所だが、彼の言説からにわかに遂行性が欠落していくのだ。もっとも遂行的言表の風貌をとっているはずのこれらのテキストにおいてこそ、宣長の所説は自己反復的であり、独自の

なものとなっているのだ。

二・3 読解の方法をめぐる

いずれにしても、宣長の言語論は、テキストの読みという現場から汲み上げられたものであり、そこに強い説得力の根拠を持っていた。それは中国文明の生み出した朱子学という巨大な岩盤に穴をあけるための唯一の根拠であったと言ってよい。まさに逆説的ながら、宣長の学問知の遂行性は、むしろ『古事記伝』などの注釈の作業において際立っていると捉えるべきだ。

なぜか。それは、読みという行為が、彼においては、既成概念との絶えざる戦いを意味していたからであり、「注釈」という行為がその都度読みの基盤にまで遡行して遂行され、一つの直の出会いの経験という次元で捉えられていたからである。

こうして、われわれは、改めて、宣長とともに読むということの〈無垢〉をリアルイズ（＝現実化・現在化）することができる。既成の方法論の手垢のつかない〈無垢〉に絶えず立ち返りながらでなければ、われわれがテキストとの直接的な出会いを果たすことなど（実現すること＝現在化すること＝現在という生きられる時間においてテキストと出会うこと）できるはずもない。他人の作った既成の方法論（視点や読解グリッド）に頼っているかぎり、先人の槽をなめているだけのことにすぎず、そこに現在性は現れてこない。方法はテキストとの出会いの中

で自ら現れるまで待つのがよい。

西郷信綱は、『古事記注釈』第一巻の劈頭、「第一 古事記を読む―〈読む〉ということについての覚え書き―」の中で次のように述べている。

まず、はっきりしておきたいのは、作品を読むとは作品と出会うこと（encounter）であり、出会いとしてそれは、深い意味での一つの歴史的経験に他ならないという点である。（・・・・）専門家が或る作品を研究する時も、事情は同じである。というより、出会いであるところのものをもっぱら知識や観察の問題であるかのように思いなす点に、専門家の陥りがちなワナがあり、学問の硬直化が起ってくるのも、このことに端を発すると見ていい。研究とはむしろ間断なき出会いのことではなからうか。（・・・・）真に大事なものは、いま何かといかに出会っているかという自覚であると思ふ。

宣長のように敢えて「道」へのブレイクスルーを焦るのではなく、まず出会いの体験としての読みに立ち戻ること、関係性の中で揺らぐ知の動態に触れることが求められる。

二・4 宣長の系譜としての西郷信綱

西郷信綱は、宣長の衣鉢を継ぎつつも、これを見事にアクチュアライズした読み手である。西郷の仕事に接して改め感じるの

は、卓越した歴史観であり、一つの思想が受肉するためには幾世代にも渡ってしぶとく言葉と経験とを受け継いでいこうとする意志が必要だというメッセージである。

先に、知の共有化こそが実践知の根源である旨を述べたが、本当の意味で知の共有化を果たしていくためには、歴史的な系譜をたどった上で現在の知のありさまを位置づけていかねばならない。等身大の現実を把握するためには、過去を知らねばならない。

その意味では思想の系譜のもつ意味は決定的である。私は、『古事記の世界』（岩波新書、一九六七年）の中の次のような発言に注目したい。

私たちは、いわゆる原始人またはもっとひろくいつて昔の人間の非合理性を強調する反面、現代人の合理性を買いかぶりがちだが、これは一種の驕慢ではなかるうか。

さらに西郷によれば、「学問」は、「昔と今の双方において合理と非合理がいかに構造化されているかを追求すべきであって、それを単純に進化論的に対極させて満足すべきではあるまい」と論は続けられる。

ここには、言うまでもなく西郷の学問批判のモチーフが明瞭にあらわれている。それは同時に、近代批判にも通じる問題でもある。要は、西郷が「読み」をめぐる展開している議論が、学問批判に通じ、近代批判に通じているという点である。

しかしながら、勿論、現代の非合理排斥を槍玉にあげて古代の神話を救出するという流儀は、一抹の危うさをも含むものであることを忘れてはならない。それは、結局古代に郷愁を求め、あるべき姿を古代に投影してあらゆる価値の源泉を古代に置くという事態をも招くからである。同じ『古事記の世界』のすぐ後の箇所で西郷はその辺にも触れている。

ところで、神話は、もろ刃のやいばである。（・・・）だがナチズムや天皇制ファシズムの拠りどころとして、いわゆる二十世紀の神話は、現代政治の作り出した、国家または人種についての神話であって、古代の神話に動機づけられてはいても、それとは構造や機能を異にする新しい代用神話であった。こうした厳密な留保のもとで「神話」という対象を相手取っていかないと思わぬ所で足を掬われかねない。現代の「代用神話」を捏造しないように十分な注意を払いつつ、果たして、古代社会に固有の論理というものがどれほど読み取りうるのであろうか。

たとえば、『古事記注釈 第四巻』の「補考（一）——妻争いが軍になる」において、どここの国にも古代には、女のこととか、誇りを傷つけられたとかに端を発していくさが起きた例にと欠かぬが、これは内部と外部、心情と行為の直結した、個人の素朴な全体性ともいえるべきものがまだ生きていたことに関連するのではないかと思う。

と言っている箇所を見ると、壬申の乱以前、文字以前の人間のありかたについて〈全体性〉ということばを用いて規定しているのが注意される。古代に、現代が失ったものを投影して読み取るというノスタルジーの構図は、ともすれば、本居宣長の古代への回帰と重なりかねないものをはらんでもいる。

このような疑問は、不当であろうか。実は、『壬申紀を読む』（平凡社）においても、「むろん歌というものに限っての話だが、初期万葉は日本語の歴史で一回きりしか訪れぬその最善期と出逢うことのできた稀有の代ではなからうか」という文句に行き当たる。そうかもしれない。しかし、なにをもって「最善期」と断ずる必要性がここにあるのであろうか。このような形で「日本語の歴史」を語るとは、やはり、歴史を捏造することにながりはしないだろうか。ほかにも同じページに「人麻呂の本領が発揮されたのは、むしろ応詔とは縁のない短歌においてであった」とし、人麻呂の長歌は「大作ではあるにしても、観念がさきに立ち」「頭でっかちな歌が多い」と断じているのも、初期万葉に対するほとんど手放しの礼賛と表裏の評であるといつてよい。

さらに、『壬申紀を読む』の「補論二 初期万葉歌のことば」の中の次の部分を読むと、壬申紀を正面から取り上げるにいたった動機の一半としての初期万葉歌ひいては万葉歌全体への思い入れが語られている。

初期万葉の世界にいったん踏み込むとあと戻りできなくなるといったのは、この期の歌に何らかの特権を与えるためではない。万葉集を万葉集たらしめている根っこにあたるこの時代の歌を文化の記号体系のなかで新たに読み直すことによつてしか、万葉集を全体化する原理はえられぬという意である。

かくて初期万葉の読みが〈万葉集を全体化する原理〉を打ち立てるための要となることが示されるのである。この辺に文学史というものを構想する難しさが示されているのであって、進歩史観を否定することの裏返しとして古代に理想を投影するということにもなりかねない。宣長にその傾向が強いことは言うまでもないが、宣長を批判的に継承する西郷信綱にも同じ要素がなお息づいている。

二・5 西郷信綱における読みの方法

総じて、西郷においては、「読み」についての理論と、学問批判・近代批判の姿勢と、実際の「作品」の「読み」とが緊密な内的関連を形成していることを見とどけなければならない。西郷の著述活動は、基本的に何らかの「作品」の「読み」としてあるが、そこにはつねにこの三つの環があい重なりつつ動いているのが見て取れる。「作品」と出会うということは、「作品」に新たな地平を見いだすことであると同時に、「私」のなかにも新たな地平を切り開くことでもある。この意味で重要な発言二

箇所を引用しよう。

見ることを学び直し、感じることを学び直すのと同じ意味で、読むことを学び直すこと、これが私の堅持したい学問上の格率である（『古事記注釈』第一巻）。

肝心なのは、古代人にたやすくなった積りになることではなく、作品に問うて聴き、聴いてさらに問うという言語過程をくり返しつつ、自己の地平を作品の地平に滑りこませ、両者を融合させようとするのだと思う。

これは、作品を読むことが、自己の経験を読むことと不可分であることを意味する。だがとりわけ古事記のような、古典以前のアーケイックな世界にぞくするものを読むには、自己の経験をその無意識部分に至るまで読み解こうと努力しなければならなくなるだろう。（同前）

このような西郷の行文を読んでみて改めて感ずるのは、西郷が作品との出会いを〈対話〉のアナロジーで語っていることである。〈対話〉の関係性の中に現れるものとして作品の読みを語っていることである。

このような作品と自己との出会いの経験という立場から導かれるのは、テキストが絶えず新しい意味を生み出す源泉として機能しうるという考え方である。個々の言葉は、既知のものであっても、それらが一つの新たな全体を作りあげるとき、そこにあるのは新しい次元であり、未知の存在である。

端的に言って、「全体」ということは、西郷の読みの方法のキー・ワードの一つであって、『古事記注釈』においてもかなり注目すべき使われ方をしている。たとえば、第一巻巻頭から再び引用するならば、

全体が部分に遍在することを片時も忘れてはなるまい。さもなければ、一つの憶説に他の憶説を、一つの私念に他の私念を置き換えるといったイタチゴッコに陥ることになる。こうした悪循環から、どうしたらみずからを解き放つことができるか。それこそ方法の問題である。（・・・）ここにいう方法とは、さまざまな偏見―そのなかには先祖伝来のものもありうる―や思いこみによって蔽われてきている作品の意味を再発見し、現在化しようとする意識のはたらきのことである。というように、西郷の読みの方法の核心に触れる部分で取り上げられており、さらに、第四巻の「後記―解釈〉についての覚え書き―」においては「全体は一つの新しい実在なのだ」という言葉とともに、

大事なのは、そして困難なのは、さきに入ったように部分から全体へ、また全体から部分へと絶えず循環しながら、意味の世界が暗いページを通していかに生成してくるかを読み解くことにある。

といった具合に、古事記読解の要諦が再度〈全体〉ということばによりながら説かれているのを見ても、西郷が〈全体〉とい

う時にこのことばにかけられる加重のほどが知られよう。それにしても、西郷がなぜ〈全体〉ということにこだわるのかに、ま少しつきあってみよう。実は、第四卷「後記」からの引用は、宣長の古事記注釈法についての批判を展開している文脈からのものであった。そこでは、

記伝の解釈は語彙や節あるいはせいぜい文という小単位で完結し、それらを平面的に加算するだけになっており、後続する文から文、話から話へと意味が組みこまれ送りこまれつつそのレヴェルを発展させてゆく過程にたいし、ほとんど関心が向けられていない

という批判がなされているのである。「要素主義的な思考が全体にたいしていかに無力で盲目であるかをさらけ出した一つの見本」(同前)だともいっている。これは、宣長という読み手をことさらに難じながら、実は、近代諸学の現状に対する批判にもなっているのである。隣接の学である歴史学においても事情は同じであるようで、たとえば鬼頭清明『日本古代史研究と国家論—その批判と視座—』(新日本出版社、一九九三年)によれば、日本の古代史研究の動向の一つとして、一九六〇年代以後、研究の専門が個別分散化する方向が指摘されているが、そのような傾向は七〇年代を通じてますます進行し、今日にいたっているように思われる。(・・・)しかし専門が細分化していくことが、同時に歴史を総体として把握する方向を見失

わせ、全体的な歴史の発展を検討する志向が失われてしまっているとするれば、歴史学全体の発展としてはよろこぶべき現象とはいえないように思われる。

と総括される。なぜ、現代の諸学においてそのような細分化へ向かう力が働いているかという問題はかなり根が深いらしい。いずれにしてもこれは単なる古典読解の方法の枠組みにとどまらない問題として注目せねばなるまい。

二・六 まとめ

繰り返しになるが、「作品」を「読む」という行為は不可避に「私」を巻き込んでしまう要素を持つのである。さらに、その「私」を通じてこれまた不可避に主観性が入りこんでしまうのだ。

そのことの否定的な側面にばかり目が行くと「私」や主観性といった曖昧なものはすべて排除すべきだという議論にもなりかねないわけだが、「読み」とはあくまで「私」において起こる出来事であって「私」の素性を抜きにしては「読み」を語る論理などありえないはずである。そのことを曖昧にしたまま、われわれは一足飛びに客観性や普遍性に到達できるわけではない。「私」という限られた場所からは、「作品」の限られた側面を主観的に捉え得るのみである。いかなる「読み」といえて、「部分」であることをまぬがれることは不可能なのだ。むしろ、

限定された視座しか持ち得ないという自覚、「部分」でしかありえないという自覚を積極的な契機として「作品」という「全体」へせまる方途をさぐるべきなのだろう。

しかし、このようなテーゼを打ち出すことは、文字通りクリティカル（批評的＝危機的）な意味をはらむ。「作品を読むとは作品と出会うこと」と口にしたとたんに、読み手としての自己を曝け出さねばなくなるからだ。「読み」が「出会い」であると言ったとたんに、ことは作品の側だけでは完結しなくなるのであって、読む主体が問われることになるからである。言うなら、みずからの身体をも読まれてしまうのも覚悟のうえでそれを曝け出すというのに近い。

このように、「読む」ということを一個の現実的な実践として引き受けるとすれば、われわれはまず対象と直に向き合うような地点まで読み手としての自己を連れていくという難儀な作業から始めねばならないということである。